

## フランシスコ・ヴァレラにおける科学と宗教

——「自然化された現象学」の立場からの  
「知の統合」の試み——

野 家 伸 也\*

### 序

近代の知において特徴的なことは、あらゆる事象を徹底的に対象化し、対象化されたものについて得られた知そのものを徹底的に形式化していきうとすることである。本稿はこのように对象的思惟と形式主義的思惟によって特徴づけられる近代の知のあり方の批判、およびそれを踏まえた上で「知の統合」——知の全体性の回復——という哲学的課題を果たそうとする試みの一環をなすものである。本稿の副題にある「自然化された現象学」とは、この試みを遂行するための方法論を端的に指し示す名称である。この名称がすでに示唆しているように、本稿での試みを遂行するに当たって、その立脚点として選ばれたのは現象学である。啓蒙的理性の立場に立って科学的合理性のうちに安住することはできないが、かといって非合理

---

\* 東北工業大学共通教育センター教授

主義的立場に同一化することもできないと考えていた筆者にとって、現象学は唯一依拠するに足る哲学的立場であると思われた。筆者にとって現象学とは、サルトルがかつてマルクス主義について語った言葉を借りて言うならば、「乗り越え不可能な地平」である。サルトルに倣って、次のように言うことができるであろう——現象学の地平は、われわれの時代の乗り越え不可能な地平である。なぜなら、現象学を生み出した状況がいまだに乗り越えられていないのだから、と。現象学を生み出した状況とは、近代の知の地平が知の全体性の喪失をもたらしたということ、端的に言えば、客観的諸科学の知と、生の内的な自己理解との調和的な連関が破壊されたということである。そして、これらの二つの知の間の媒介役となる可能性をもつ唯一の哲学が現象学なのである。

ところで「知の統合」というテーマは大胆であり、諸学問の細分化が極度に進んだ現代においてそのようなことを考えるのは哲学研究者の不遜とも思われかねないであろう。しかし同時に、今日では地球環境問題などを背景として知の細分化がもたらす弊害が強く意識され、全体的な知への要求が高まりつつあるということも事実なのである。地球環境問題のもつ重要な特徴の一つは、環境破壊という現象が、そこだけを捉えてみれば「自然現象」には違いないが、その現象の原因となっているものは人間の営みであるということにある。たとえば地球温暖化という現象は、大気中の温室効果ガスの増加によってもたらされるもので、そのメカニズムは自然科学によって解明されるが、二酸化炭素などの温室効果ガスの増加をもたらした原因は人間の生活そのものである。このように地球環境問題においては「自然」と「人為」が相互に複雑に関連し合っている。これまでのように、自然科学は「自然」の中で起こる現象だけを問題にして人間の活動そのものについては口出しをせず、「人為」の問題は社会学、経済学、倫理学などの人文系の学問が扱うという分業体制の下では、地球環境問題に適切に対処することはできない。地球環境問題を解決するためには、自然

科学系のアプローチと人文学系のアプローチの間で知の互換性を確立し、それを通してより普遍的な知の体系を作り上げる必要がある。そして今や、そうした全体的な知を実現するための方法論を構築することが哲学研究者に求められているのであり、そうした要請に応えることがまさに哲学研究者の社会的責任として問われているのである（実際、ここまで諸学問の細分化が進んだ現代においてそのような課題を敢えて引き受けることができるのは哲学研究者だけであろう）。

ただしあらかじめ誤解を避けるために言っておかなければならないが、本稿の目的はあくまでも実践的なものである。われわれの関心は、いくつかの知の個別領域において、客観的諸科学の知見と現象学の知見を相互制約的な連関のうちに置き入れることによって、かろうじて「知の全体性」を実現しようとする、すなわち知の個別領域のそれぞれにおいて「知の再統合」を実際に遂行してみようということにある。したがって本稿におけるわれわれの試みは、何らかの壮大な知の統一理論を構築するというようなこととはおよそ対極的な、まさに地を這うような知的営為なのである。

また本稿で言う「全体的な知」とは、経験の全体構造を描き出すような知ということであって、客観的諸科学の知見を総合した、百科全書的な知の体系を意味するものではない。後に見るように、客観的諸科学の知は本質的に断片的・部分的なものにとどまらざるをえないのであって、そのようなものをいくら寄せ集めたところで、われわれの言う意味での「全体的な知」を実現することにはならないのである。

本稿におけるわれわれの試みはまず、知の全体性の喪失という事態がいかにして生じたかについて、歴史的考察を加えることから始まる（第1章）。ついでフランシスコ・ヴァレラ思想に即して、「自然化された現象学」の立場から、現象学と客観的諸科学の知見を相互制約的な緊張関係のうちに置き入れることによって「知の統合」を実現しようとする試みについて論ずることにする（第2章）。

## 1. 引き裂かれた知

近代において知は全体性を喪失し、知そのものが社会の一機能と化してしまった。このように近代が「喪失の時代」であることを最も敏感に感じ取り、中世から近代への転換期における人々の懐疑と困惑の代弁者となったのは詩人や文筆家たちであった。17世紀の英国の詩人ジョン・ダンは、コペルニクス天文学という「精神革命の破滅的な結果」(アレクサンドル・コイレ)を前にして、次のような悲歌を歌っていた。

世界は粉々に打ち砕かれ、全体を統べるものとしてなく、  
義しい支えも、繋がりも、すべて跡形もなく消え失せた。

(『一周年の詩』 213-14行)

近代において知が社会の一機能と化してしまったということは、古典的な知に内在していて、古典的な学の理念にとって不可欠であった規範性と求心性が近代的な知から失われるという、知の性格の根本的な変化がもたらされたということである。このことはいかにして生起したのであろうか。ここではまず、ヨーロッパにおける知のあり方の変容に即して、歴史的考察を加えてみよう。

### (1) 知の規範性の喪失

知の規範性の理念、すなわち、真理を認識することが、より完全な生を実現する道であるとする考えは古代ギリシアにおいて成立した。それは純粹理論と生活実践との連関に関する古典的理念である。ユルゲン・ハーバーマスは「認識と関心」と題するフランクフルト大学就任公開講義(1968年6月28日)において、伝統的な理論概念が「宇宙(コスモス)の直観」という原義をもっていたことを示すために、プラトンの『ティマイオス』

の宇宙論を引用している。

「それによれば、不安定と不確定の域を脱した存在はロゴスに、過ぎ去りゆくものの領域はドクサにゆだねられる。ところで、哲学者が不滅の秩序を直観するものであるとすれば、彼は自らを宇宙の尺度に同化させ、自己の内にそれを模造しなければならない。彼は自然の運動や音楽の調和的な進行の中に直観される均衡を自己の内に現出せしめる。こうして彼は、模倣（ミーメーシス）によって自己を形成するのである。理論は、魂が宇宙の秩序だった運動に同化する過程で生活実践の中へ入り込み、生活に自らの形式を刻印する。そして理論はその規律にしたがう者の振る舞い、すなわちエートスの内に反映するのである。」<sup>1</sup>

ブルクハルト以来の伝統的なルネサンス像の転換という点で画期的な業績をあげたフランセス・イエイツが明らかにしたところによれば、フィチーノに始まるルネサンスの新プラトン主義の根底には、「原始神学」（プリスカ・テオロギア）に由来するヘルメス思想の濃厚な浸透があり、それがルネサンスの宇宙観と人間観を深く特徴づけていた。たとえば、宇宙を精神の内に直観することによって宇宙を支配する原理と一体化するというギリシア的理念への憧憬がルネサンス期に「プラトン熱」をまき起こし、『テイマイオス』に見られるような神話的自然観が、当時の新しい自然観の形成に大いに寄与したことは従来から指摘されてきた事実であるが、イエイツによれば、古代エジプトのヘルメス・トリスメギストゥスなる存在を導

---

1 Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (Suhrkamp, 1968), p. 151. ユルゲン・ハーバーマス（長谷川宏訳）『イデオロギーとしての技術と科学』（平凡社ライブラリー、2000）168頁。

入し、その著作とされるヘルメス偽書をプラトンの著作に先立って翻訳したルネサンス人は「ギリシアの哲学者はこの古代エジプトの聖なる泉から得た水を飲んでいた」と信じていたということである。現代の科学史家が明らかにしたところによれば、このヘルメス的新プラトン主義の強大な影響力はコペルニクス、ケプラー、ニュートンといった「近代科学の天才」と呼ばれる人々の心をも捉えていたということである。この影響圏からいち早く離脱することによって近代科学の機械論的自然観への道を開いたのが、デカルトにほかならない。デカルトは、彼の時代にあつて新プラトン主義の影響を受けていない、ほとんど唯一の例外的な哲学者であつて、その物心二元論は、なによりもヘルメス的新プラトン主義の有機的・生命的宇宙観に対するアンチ・テーゼであり、精神と宇宙の一元論的なつながりを断ち切るべく打ち込まれた巨大な楔であつた。

このようにして、「宇宙の直観」としての理論を生活形成の規範として内面化するという古典ギリシアの宗教的・倫理的な学問理念は、その根底をなしていた神話的宇宙論（有機的・生命的宇宙観）が、ルネサンス期におけるその復活にもかかわらず、結局はデカルト的な機械論的宇宙観にとって代わられるとともに衰退してゆくことになる。デカルトは『方法序説』（1637）の第六部において、機械論的自然学に関して自らが見出した成果について次のように述べている。

「私は、これらを隠しておくことは、力の及ぶかぎり万人の一般的幸福をはかるべしという掟に照らして大きな罪を犯すことになる、と思つた。なぜならこれらの知見は次のことを私に理解させたからである。すなわち、われわれが人生にきわめて有用な知識に到達することが可能であり、学校で教えているあの思弁哲学の代わりに、実践的な哲学を見出すことができ、この実践的な哲学によって、火、水、空気、星、天空その他われわれをとりまくすべての物体の力や作用を、職人のさ

まざまな技能を知るようにはっきりと知って、同じようにしてそれらの物体をそれぞれ適切な用途に用いることができ、こうしてわれわれをいわば自然の主人にして所有者たらしめることである。このことは、たんに大地の実りと地上のあらゆる便宜を、やすやすと享受させる無数の技術を発明するために望ましいだけではない。主として、健康を維持するためにも望ましいのである。」<sup>2</sup>

ここで注意すべきは、デカルトと同時代人のガリレイ、さらにはニュートンさえもが、自然の中に書き込まれた神のメッセージを読み取り、神の計画を理解することが自然研究の目的であるとしていたのに対して、デカルトが宗教的な観点からではなく「万人の一般的幸福」というもっぱら世俗的な観点から自然研究を正当化していたということである。

デカルトのこうした思想をデカルトに先立って、さらに徹底した形で展開していたのがフランシス・ベーコンである。ベーコンの『ニュー・アトランティス』（1627年に刊行された未完の遺稿）においては、デカルトの言う「万人の一般的幸福」に寄与するような自然研究のための機関（今日の大学の工学部を彷彿とさせるようなもの）が構想されている。これは徹底した知的分業体制をとる研究機関であり、その知的分業は、さまざまな役割をもつ人間（科学者、技術者、研究管理者、実験者、実験補助者、実習生など）の配置によって実現されるとされている。こうしたベーコンの知的分業システムのヴィジョンは、ニクラス・ルーマンの言う、近代における社会システムの「機能分化」を先取りしている。そこでは社会システムが（政治システム、経済システム、法システムなどの）さまざまな下位システムに分化していくことに対応して、知そのものも社会におけるさまざまな「機能」に分化していくことになる。近代における知の運命はすで

---

2 デカルト（谷川多佳子訳）『方法序説』（岩波文庫、1997）82頁。

に17世紀に決定づけられていたのである。

もっとも、その一方で古典的な学問理念も完全に消滅してしまったわけではない。それは「真理のための真理」を求める「アカデミズム」の伝統という形で命脈を保ってきた。すなわち、数学や哲学や理論物理学などのような純粋に理論的な学問は、功利というような俗事に動機づけられない「純粋」な学問であり、それゆえにこそアカデミックな権威をもつものとみなされ、その権威にふさわしい社会的価値づけを与えられてきた。しかし、こうした価値づけはいわば古代の神話的宇宙論の色褪せた痕跡とでも言うべきものであって、純粋に理論的な学問が単なる功利性を超えた精神的価値をもつものであるということが一般に認められてきたとしても、その価値の内実は近代社会においてはかなり形骸化していると言わざるをえない。

## (2) 知の求心性の喪失

それでは、知の求心性の理念の方はどのような歴史的運命を辿ったのであろうか。古代ギリシアにおいては、知は市民にとっての理想とされるような、人間としてもつべき「教養」という規範の意味を付与され、人間形成としての「パイデア」(教養・教化)それ自体が哲学(それは学問の全体と同義であった)であるとされた。それは求心性をもつ知の体系をなすものであって、中心に一つの理念(あるいは信念)があって、さまざまな分野の学問はそれぞれの立場から中心的理念の実現に寄与するものとして位置づけられていた。古代ギリシア人(市民)にとっての最大の関心事は、宇宙の「均衡」を内面化することによって実現される「魂の浄化」(カタルシス)ということであって、学問はその究極目的へ至る道であった。

こうした「パイデア」の伝統は、古典ギリシア末期におけるポリス共同体の崩壊以後、ヘレニズム期に「キリストのまねび」が範とされるようになって、キリスト教的な変容を受けながら継承されていった。その後ヨ



ヨーロッパでは「キリスト教的哲学」(これもまた学問の全体と同義であった)が「パイディア」としての役割を果たしてきた。しかし18世紀の啓蒙主義の時代に社会の非宗教化が進むとともに「キリスト教的哲学」は解体し、諸学問の独立の動きが始まった。知の世界から求心性が失われ、知の断片化と細分化の傾向が強まっていったのである。

いずれにしても、近代において知は「信」のみならず、「理想」や「規範」からも独立することで全体性を喪失し、社会における「機能」——物事を単に巧みに処理するための道具——と化してしまった。学の理念にとって最も本質的な出来事は、近代の非神話的な宇宙論としての自然の機械論的認識が、もはやわれわれのエートスを支える根底となりえず、また知の世界を統合する中心点ともなりえなくなったということである。科学的世界像と人間が具体的な関心をもって生きる生活世界とは分裂し、理論と実践との内的連関は決定的に失われてしまった。それにとって代わったのは、技術主義的な自然支配という形での科学理論と生活実践との単に外的な連関である。内的連関を失った知が単に外的に結び付くという近代の知のあり方は、ギリシア神話に登場する怪獣「キメラ」に喩えることができる。獅子の頭と羊の胴体と蛇の尾をもつという、その奇怪な姿こそ、われわれの時代の知の肖像なのである。

ここで断わっておかなければならないが、近代の知のあり方を批判し「知の統合」の試みを遂行するといっても、何か「上空」で客観的諸科学の知を完成させ、かつ飲み込んでしまうような普遍的な学としての「哲学」、あるいは、それ自身の中からすべての学を紡ぎ出す「世界精神」を体現するような学としての「哲学」というようなものを構想しているわけではない。たとえば、フィヒテやヘーゲルによって代表される観念論と「現象学

という超越論的観念論」との「親密な親近性」<sup>3</sup>を認めるオイゲン・フィンクは、超越論的現象学における超越論的主観性をドイツ観念論における絶対精神と重ね合わせて論じている。フィンクは、絶対的な一者から相対的な多を個体として導出するという伝統的な哲学説の枠組みの中に超越論的現象学を組み入れようとしているのであるが、そうしたことは筆者の意図するところではない。筆者が意図しているのは、哲学（現象学）の知と客観的諸科学の知を相互制約的な緊張関係のうちに置き入れることによって、かろうじて「知の全体性」を実現するということである。次に、この試みを導く「現象学の自然化」という理念について述べることにしよう。

なおここでさらに断わっておかなければならないことがある。それは「現象学の自然化」という言葉は単に「現象学の知と客観的諸科学の知を相互的連関のうちに置き入れること」を意味しているだけであって、この言葉自体が自然主義や反自然主義などの特定の哲学的立場を示しているわけではないということである。したがって自然主義の立場からの「現象学の自然化」も反自然主義の立場からの「現象学の自然化」もありうるのであるが、本稿の立場は後者であり、その範とするところはフランシスコ・ヴァレラの業績である。

## 2. ヴアレラの「自然化された現象学」

### (1) その動機

生物学者・神経科学者としての認知科学的研究の途上においてオートポ

---

3 Eugen Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre. Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1933/34), hrsg. von H. Ebeling, J. Höll und G. van Kerckhoven (Husserliana Dokumente, Bd. II/1), Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 43.

イエーシス理論を構想したフランシスコ・ヴァレラ（1946–2001）は、その研究生活の最後に「自然化された現象学」と呼ばれる境位に到達した。この言葉が意味するところは、現象学と認知科学との間に相補的な関係があるということ、すなわち「経験の構造についての現象学的説明と認知科学におけるその対応物は、相互制約を通じて互いに関連しあっている」<sup>4</sup>ということである。たとえばヴァレラは「見かけの現在——時間意識の神経現象学」（1996）<sup>5</sup>という論文において「神経現象学」の名の下に現象学的時間論と神経科学との統合を試み、現象学における「過去保持」の理論と神経科学における「ワーキング・メモリー」の理論との間に相補的な関係があることを詳細に論じている。このように相補的な関係を介して現象学と認知科学の知見を統合する可能性を追求することがヴァレラの言う「現象学の自然化」である。

こうした立場は一見すると自然主義のように思われるかもしれない。実際、一方においては、認知科学の発展と分析哲学系の「心の哲学」における「自然化」、つまり自然主義的な還元主義や消去主義の動きに呼応して、フッサールが批判したような意味での「意識の自然化」を確信的に現象学に導入し、現象学的認識論を「自然化された認識論」に転換しようとする、バリー・スミスに代表されるような動きがある。これも現象学と経験諸科学の知見を統合しようとするところから「現象学の自然化」と呼ばれているので、たいへんまぎらわしいが、ヴァレラの立場はこれとはまったく異なる、むしろ対極的な位置にあるものである。本稿が擁護しようとするの

---

4 F. Varela, “Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem,” in: J. Shear (ed.), *Explaining Consciousness—The ‘Hard Problem’* (The MIT Press, 1997), p. 351.

5 F. Varela, “The Specious Present: A Neurophenomenology of Time Consciousness,” in: J. Petitot et al. (eds.), *Naturalizing Phenomenology—Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science* (Stanford University Press, 1999).

は、ヴァレラの言う意味における「現象学の自然化」、すなわち現象学と客観的諸科学<sup>6</sup>の知見を相補的な関係のうちに置くことによって「全体的な知」を実現しようとする立場である。

冒頭で述べたように、近代の学問において特徴的なことは、あらゆる事象を徹底的に対象化し、対象化されたものについての知識を徹底的に形式化していこうとすることであり、認知科学も基本的にこうした動向の延長上にある。ヴァレラは当初、こうした方法によって、神経の活動の延長上に認知の本質を捉えようとした。しかしそのときに、究極のところにおいて見えない壁のようなものに突き当たってしまって、どうしてもそれ以上は先に進めないということを感じていた。つまり認知についての科学的な記述と直接的経験との間には架橋不可能なギャップがあるように思われたのである。こうして最後の扉の前に立ち尽していたヴァレラは、最終的に「現象学」のうちに、その扉を開くための鍵を見出した。ヴァレラにおける「現象学の自然化」とは、扉の手前の世界（科学的な記述）と向こう側の世界（直接的経験についての現象学的な記述）をつなぐ回路をなんとか探り当てようとする試みに他ならない。

もっとも、認知についての科学的な記述と直接的経験との間にギャップがあるということには、ヴァレラだけでなく、多くの認知科学者がすでに気付いている。一例を挙げると、今日の認知科学における重要な論点の一つとなっている「クオリア」（感覚質）の問題がある。クオリアとは、たとえばわれわれが熟れたトマトを見て赤いと感じるときのその「赤さ」、ピロードに触れたときのなめらかな触感、「紅茶に浸したマドレーヌの味」といったような、われわれの感覚的経験に固有な生々しい質感のことである。われわれの生活世界（直接的経験の世界）は、このクオリアによって

---

6 本稿では数学や論理学などの形式的な諸学、そして認知科学、心理学、生命科学などの経験諸科学を「客観的諸科学」の名のもとに一括する。

満たされている。クオリアは直接的な感覚的経験そのものによってしか意識に現われてこない。したがってクオリアを言語によって伝達したり、記号化して形式的に取り扱ったりすることは不可能である。たとえば「赤さ」の知覚についての科学的説明（光の波長のスペクトル分析、脳内過程の計算論的、あるいは神経生理学的な記述）をいくら積み重ねていっても、それを「赤さ」のクオリアと置き換えることはできない。生活世界的経験と科学的説明との間には架橋不可能と思われるような深い断絶が存在しているのである。

ちなみに、このことに歴史上最も早く気付いたのはゲーテである。彼は『色彩論』（1810）において色彩を光の波長のスペクトル分析によって形式的（数学的）に取り扱おうとしたニュートンを批判した。そして直接的経験において知覚される色彩は光の屈折率などの形式的性質には還元できないとする立場から、ニュートンの光学に対抗して、直観性にもとづく「色彩の学」を創始しようとした。実はこのゲーテの試みは、フッサール現象学の根本動機とも事象的な関連性をもっている。というのも、ゲーテと同様にフッサールも、近代の「科学の知」が直観性の基盤から乖離していくことに対して強い危機感を抱いていたからである。19世紀の末に数学者として出発したフッサールは、同時代の数学が形式化の傾向を強めていったことによって、数学全体が直観性から離れて、単なる「記号のゲーム」のようなものになってしまったことを「学問の危機」として深刻に受けとめた。そして『算術の哲学』（1894）において、数学の基礎をなす数の概念を「数える」という心的作用の直観性から基礎づけることを試みたのである。こうした試みは、同時代の学問の動向からすれば「反時代的」と言わざるをえないが、この「反時代性」はゲーテの試みにも通ずるものである。ゲーテが同時代のニュートンの光学と対決したことと、フッサールが同時代の形式主義的数学と対決したこととの間には本質的な類似性がある。両者はともに、直観性の基盤に立ち帰り、その上に知を再構築するこ

とによって「学問の危機」を克服することを目指した。私見によれば、この「直観性にもとづく知の再構築」ということのうちにフッサール現象学の根本動機があるのであるが、そうだとすれば、ゲーテをフッサール以前の最初の現象学者と呼ぶこともできるであろう（実際、ゲーテの色彩論は「色彩の現象学」と呼ぶにふさわしいものである）。

「事象そのものへ」という現象学のモットーにおける「事象そのもの」とは直観（直接的経験）において与えられるもののことであるから、「事象そのものへ」とは第一義的には「直観性の基盤に立ち帰れ」ということを意味している。しかしこのモットーにはもう一つの意味がある。現象学は、探究すべき事象に最も適した方法によって事象に接近しようとする。つまり方法を事象に合わせるのであって、事象を方法に合わせるのではない。これに対して科学は、対象化的方法を無理やり、そして無差別にあらゆる事象に適用しようとすることによって、かえって「事象そのもの」を覆い隠してしまうような機能をもっている（科学が対象化的方法に固執する理由の一つは、対象化的方法が有用性をもつ知をもたらすということであろう）。

ヴァレラを動かしていたのも、ゲーテやフッサールを動かしていたのと基本的には同じ問題意識である。彼は認知の本質を捉えるためには、科学の対象化的方法によって捉えられる「対象的なもの」の根底に働く「非対象的なもの」の次元へ踏み込んでいかなければならないと考え、「非対象的なもの」を捉える方法としての現象学に出会ったのである。

さきほど述べたように、科学はあらゆる事象を徹底的に対象化しようとするのであるが、ここには原理的な問題が伏在している。つまり「対象的なもの」の根底にあつて「対象的なもの」をまさにそのようなものたらしめている対象化作用は常に匿名的であり続ける、すなわち対象化作用そのものは「非対象的なもの」として、対象化が遂行される限り不問に付されるという問題である。科学は「それ自体」で存在すると看做された「対象的なもの」に向かって直進し、「客観的」な対象的世界の分析に没頭する（こ

のように素朴に対象的世界に没入していく態度をフッサールは「自然的態度」と呼んだが、これはわれわれの日常生活の基本的態度そのものであり、その意味で科学の態度は日常的な態度の延長上にある)。科学は経験において与えられる「対象的なもの」に立ち向かっていく際、経験の根底に働く対象化作用を最初から度外視してしまう。クレスゲスが言うように「客観的諸科学の世界は意識のその対象に対する特定の関与によって規定されているにもかかわらず、この関与それ自体は隠蔽されたままである。」<sup>7</sup>それゆえ科学は経験の全体像を描くような「全体的な知」を実現することができない。あるいはむしろ、ガダマーに倣って言えば、科学の知は「全体的な知」への要求を断念することにおいて成立しているのである。いずれにしても科学の知は本質的に部分的・断片的なものとならざるを得ない。これに対して現象学は、経験の根底に働く対象化作用そのものに反省の眼差しを向け、それを主題化することによって経験の全体構造を記述し「全体的な知」を実現しようとするのである。

現象学においては、現象学的還元によって対象的世界の存在が「括弧に入れられ」たあとに「現象学的残余」として見出される領野のことが「純粹意識」と呼ばれている。われわれが日常生活や客観的諸科学を遂行する際の自然的態度においては、われわれの意識体験そのものも対象的世界内部の一事実としての「実在的出来事」とみなされるが（これが「意識の自然化」ということである）、現象学で言う純粹意識は世界の一部としての実体化された意識ではなくて、世界を構成する超越論的意識である。実体化された意識は心理学的な反省（意識を対象化する作用）によってとらえられるが、純粹意識は哲学的反省（対象化する作用そのものを対象化する作用）によってとらえられる。ここに意識についての経験心理学的分析と

---

7 U. Claesges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution* (Nijhoff/Springer, 1964), p.11.

現象学的分析の方法上の違いがある。つまり経験心理学的分析において匿名的に働いている対象化作用が、現象学的分析において初めてその匿名性から解放され、そこに働いているさまざまな世界構成機能が明るみに出されてくるわけである。ただし「対象的なもの」の根底にある対象化作用(超越論的意識の世界構成作用)そのものは非対象的なもの、対象化不可能なものであるが、それを反省によって捉え記述するということは、やはりそれを「対象化」することである。したがって現象学的分析とは、それだけですぐに、対象化不可能なものを対象化するという、困難で逆説に満ちた作業だということになる。それは反省の反省、眼でもって眼を見ることの連続であり、メルロ＝ポンティが『知覚の現象学』(1945)の序文で述べたように、現象学は一つの学説ないしは体系というよりは、バルザックやプルーストやセザンヌの作品と同様に「一つの運動」であり「不断の辛苦」なのである。しかもそればかりではなく、ここにもまた原理的な問題が伏在している。つまり「対象化する作用そのものを対象化する作用」そのものは常に匿名的であり続ける、すなわち「現象学を遂行する自我」は、現象学が遂行される限り不問に付されて、けっして匿名性から解放されることはないという問題がある。

現象学的分析の方法をめぐる、こうした原理的な諸問題については別に考察が必要であるが、いずれにしても、われわれは常に経験をその全体において生きているのであって、経験を部分的・断片的に生きることはできない。生の最も本質的な特性は、その全一性(古代ギリシア人が「ヘン・カイ・パーン」という言葉で言い表した性質)にある。生はその特性にもとづいて、そのつど完全に統一され組織化された「全体的な知」を求めずにはいられないのである。言うまでもないことであるが、ここで言う「全体的な知」とは、経験の全体構造についての知であって、対象的世界についての知の総体(百科全書的な知)のことではない(「対象的なもの」についての知をどんなに寄せ集めたところで、それが本質的に部分的・断片



的なものであることに変わりはない)。また、それが完全に統一され組織化されているということは、必ずしも形式的に完全であることや、それ自体で完結していることを意味しない。上で述べたような理由から「全体的な知」を目指す現象学的分析の歩みは未完結性の刻印を帯びることになる。それは経験の主体としての有限な人間が経験の全体をとらえようとする限り避けることのできないことである。これに対して形式的な完全性や自己完結性はむしろ全体性の欠如の徴候であり、知の営みが事象そのものから促されているのではなく、他の要因によって導かれていることの証左に他ならないのである。

対象的世界に没入していく客観的諸科学が、全体としての経験を部分化・断片化してしまうことと、経験の全体像を描くような「全体的な知」を求める生の要求との間には原理的な矛盾がある。このことから客観的諸科学の知と、生の内的な自己理解との乖離という事態が生じてくる。これは近代の知にとっての、避けることのできない内在的な矛盾となっている。このような観点から見ると、ヴァレラの「自然化された現象学」の動機は、「引き裂かれた知」としての近代の知の原理的矛盾を解決すること、すなわち客観的諸科学の知と、生の内的な自己理解とを統合することによって、知の全体性を回復することにあつたと言いうことができるであろう。

## (2) その方法

ヴァレラは認知科学の知見と現象学の洞察を相互制約的な関係のうちに置くことによって、認知という経験の全体構造を記述しようと試みた。その際、近代科学の客観主義的方法を批判する点でフッサール以来の現象学的伝統に負っていることを認めている。科学者たちは「外部の観察者の視点」を前提としていながら、その視点そのものを隠蔽している。彼らは「心とは何か」「認知とは何か」と問いながら、そうした問いを発しているのが誰なのかを不問に付したままで「どこから語っているのか分からぬ見解」

(view from nowhere) を表明している。要するに科学には自己を巻き込んだ反省が欠けているのである。もっともこれは理由のないことではない。というのも自己を巻き込んだ反省は必然的に「自己準拠」あるいは「自己言及」(self-reference) という厄介な問題を引き起こすことになるからである。自己準拠性は科学の世界では未だ経験的なリアリティをもつものとは認められていないし、また否応なく論理的なパラドックスに導いてしまうので、科学者たちがそうしたものを忌避するのは当然であるとも言える。しかしシステム論の近年の知的発展の結果として「生きているシステム」は本質的に自己準拠的な存在構造をもっているということが明らかになりつつある。ヴァレラはそうしたシステム論の潮流の中で「外部の観察者の視点」から「システムそのものの視点」への転換を敢行して「オートポイエーシス」という名の下に生体システムの自己準拠的な存在構造を解明しようとした。その際、自己準拠的なシステムの解明のモデルとなったのがフッサールによる意識の反省(意識を反省する主体もまた意識であるから、そこに明らかに自己準拠的な構造が見られる)である(ついでに言えば、ルーマンによる社会システムの解明のモデルとなったのもフッサールによる意識の反省である。社会システム、生体システム、意識システムはともに「生きているシステム」として、自己準拠的な存在構造をもっているという点で通底しているのである)。

ヴァレラはエヴァン・トンプソン、エレノア・ロッシュとの共著『身体化された心』(1991)において、ダグラス・ホフスタッター、ダニエル・デネット、レイ・ジャッケンドフなどの認知科学者の著作に言及しながら、次のように述べている。

「われわれは上記のさまざまな著作と関心を共有するが、そのやり方にも解答にも満足していない。われわれは今日の研究スタイルを、理論的にも経験的にも、制限された不満足なものとしている。なぜなら

そこには、科学を補完すべき、経験に対する直接的で実践的なアプローチが欠けているからである。その結果として、人間経験の自発的な次元も、より反省的な次元も皮相で月並みな扱いしか受けておらず、そこには学問的分析の深みと洗練がないのである。」<sup>8</sup>

ここでヴァレラが言う「科学を補完すべき、経験に対する直接的で実践的なアプローチ」とは、言うまでもなく現象学的アプローチのことである。しかし彼は現象学的分析が無限の反省の連鎖（反省、反省の反省、反省の反省の反省、……）に終始することにも満足していない。すでに見たように「現象学を遂行する自我」そのものは、現象学が遂行される限りどこまでもブラインド・スポットとして残り続ける。ヴァレラから見れば、この問題も結局のところ科学の客観主義的方法が抱える問題と同型なのであって、問題は（現象学も含めた）西洋の哲学と科学を貫く「反省の伝統」から離れることである。彼はこう問いかける。「人間経験をその反省的な側面と直接的な生の側面の両方で検証しうるような伝統がどこかにないであろうか？」<sup>9</sup>そして、ここで「大胆な一歩」を踏み出すことを提案し、「経験に対する反省の非西洋的な伝統」<sup>10</sup>へと向かう。それは経験を検証するための仏教の方法である。

「われわれは、直接経験を含むように認知科学の領域を広げるために、人間経験に関する秩序だったパースペクティブをもつことが必要であると述べた。それは三昧／覚（mindfulness/awareness）瞑想としてす

---

8 F. Varela, E. Thompson and E. Rosch, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience* (MIT Press, 1991), p. xviii.

9 *Ibid.*, p. 21.

10 *Ibid.*

でに存在している。」<sup>11</sup>

ヴァレラによれば三昧とは「心に関する理論や先入見から、そして抽象的な態度から、経験そのもののあり方へと心を導くための技術」<sup>12</sup>である。彼が仏教の導師から学んだことは、「般若」(prajna)の意味における知(叡智)とは、何かに〈ついて〉の知ではないということである。「経験そのものから離れていながら経験について知っているという抽象的な知者はいない。」<sup>13</sup> 認知科学は、それが経験に〈ついて〉の知にとどまる限り、直接経験に到達することはできない。彼が提案するのは「抽象的で身体と一体化していない働き」から「身体としてある(三昧)、開かれた反省」<sup>14</sup>へと反省の性質を根本的に変化させることである。ここで「身体としてある」(embodied)反省とは、身体と心が一つになった反省を意味する。彼が言わんとするのは「反省が単に経験に〈ついて〉のものではなく、経験そのものの形式〈である〉」<sup>15</sup>ということ、そして経験そのものの形式〈である〉ような反省が三昧／覚瞑想によって実践するということである。この観点からヴァレラは、フッサール以来の現象学的伝統が経験に〈ついて〉の理論的反省の域を出ていないことを批判する。ここにヴァレラの方法とフッサールの超越論的現象学の方法との分岐点が見られるのである。

このようにヴァレラは反省と経験、反省するものと反省されるものとの合一について語っているのであるが、ここで次の点に注意すべきである。反省においては、意識の作用は、作動するシステムとしての自己自身を志向するのであるが、その場合、志向されるもの(システム)が他のもの(シ

---

11 *Ibid.*, p. 33.

12 *Ibid.*, p. 22.

13 *Ibid.*, p. 26.

14 *Ibid.*, p. 27.

15 *Ibid.*

システムの「外部」としての環境)と区別されていなければならない。すなわち、システムの作動の成果として、システムと環境との間に境界が引かれていなければならないのである。一般に意識の作用が何か或るものを志向するためには、志向されるものが他のものと区別されていなければならない。区別が志向に先立つのであるから、区別することが意識の最初の作動でなければならない。志向とは或る差異を設定すること、或る区別を行なうことに他ならず、その区別によって意識は(他ではなく)或る特定のものを指し示し、知覚し、思考し、あるいは意欲すべく自己を動機づけるのである。

これはスペンサー=ブラウンが「指し示し(indication)の算法」として練り上げた数学理論から導かれる帰結である。それによれば、意識が従うべき最初の、そして避けることのできない命令は〈区別せよ〉(draw a distinction)なのである。区別することはさまざまな「形式」を生み出す。それは空間の或る領域に印(mark)をつけて、〈印をつけられた空間〉(marked space)と〈印をつけられていない空間〉(unmarked space)とを分ける境界を〈横断〉(cross)することなのである。「形式」(form)とは、任意の区別によって分割を与えられた空間(およびその空間の内容)のことである。分けても最も原初的な区別(第一分割 the first distinction)が与える形式をスペンサー=ブラウンは「原形式」(the form)と呼んでいる。原形式は、すべての存在者の存在がそこにおいて可能であるような全体のことである。スペンサー=ブラウンはそれを「宇宙」(universe)とも呼んでいるが、これは現象学的に言えば「超越論的主観性」ということであろう。

スペンサー=ブラウンによれば「名前」(name)もまた、一種の形式である。われわれは或る存在者を名指すことによって、それを他の諸存在者から分けて特別に浮き立たせる。名前は或る形式を原形式(宇宙)から区別して(つまり宇宙内の特定の存在者として)指し示すものである。したがって宇宙の全体を規定する形式である原形式それ自体は名前をもつ必要

がない。「宇宙」という「名前」は他の形式から原形式を特別に浮き立たせるようには機能していないのであるから、「宇宙」は名前として機能していない、すなわち本来の「名前」ではない、ということになる（同様のことは「超越論的主観性」という「名前」についても言えるであろう）。

いずれにしても、名前によって「指し示す」ということ（現象学的に言えば「志向する」ということ）の根柢には区別の働きがある。このことが意味しているのは、指し示される対象の対象性は区別という意識の作動に依存しているということ、すなわち、区別によって初めて特定の存在者が存在者として定立されるということである。実はこのスペンサー＝ブラウンの洞察は、遙かな時を隔てて古代中国の賢者たちの洞察と通じ合うところがある。そのことはスペンサー＝ブラウン自身も意識していたようで、彼はその著書『形式の法則』（*Laws of Form*, 1969）の扉に、『老子』から取った「無名天地之始」という漢語を引いている。ここで言われていることは、「無名」すなわち名前によって「指し示す」ということがまだ成立していない状態に差異が導入され、分節線が引かれたときに秩序をもった宇宙（天地）が成立するということである。『莊子』においては「無名」の状態は「渾沌」と呼ばれ、境界線を引くことは「封」（原義は土盛りして木を植えて国境とすること）あるいは「畛」（原義は田に畦道で区切りをつけること）と呼ばれる。さらに仏教では「無名」の状態が「無」あるいは「空」と呼ばれ、それを看取することが「悟り」と呼ばれている。

いずれにしても、分節線が導入されることで、特定の存在者が存在者として有らしめられるのであるから、分節線が取り払われてしまえば、すなわち区別という意識の作動が完全に停止してしまえば、すべての存在者が消滅してしまうことになる。これは「無」であるが、この状態にむしろ積極的な意義を認めるというところに東洋的思惟の特徴がある。井筒俊彦はここに「東洋哲学の根源的思惟パターン」を見て、それを示すものとして『老子』に見られる次のような言葉を取り上げている。

常に無欲，以て其の妙を觀，  
常に有欲，以て其の微を觀る

井筒によれば、「常に無欲」とは絶対的無執着（存在無定立）の心のあり方であり、「名を通して対象として措定された何ものにも執着しない」ことである。ここで「妙を觀」とは「絶対無分節的『存在』（『道』）の幽玄な真相が絶対無分節のままに觀られる」ことを意味する。これに対して「微」とは「明確な輪郭線が区切られた，はっきり目に見える形に分節された『存在』のあり方」を意味する。これを觀るのは「常に有欲」，すなわち絶対的執着（存在定立）の心である。そして「この二つの『存在』の次元が，ここでは鋭く対立しつつ，しかも一つの『存在』地平のうちに均衡を保って融和している」のである<sup>16</sup>。

このように，日常の経験世界の秩序を支える存在論的枠組み（分別知）を脱却し，無分別知へと変遷した知が，再び差別の世界へと還帰してくること，すなわち「分別」と「無分別」の同時生起を井筒は「二重の見」と呼んで，東洋の思惟の究極的な境位としている（仏教用語において，このような境位を表現する言葉としては「平等即差別・差別即平等」「一即多・多即一」などが知られており、『般若心経』に見られる「色即是空・空即是色」もほぼ同様のことを語っているといえる）。言うまでもなく，ここで復権してくる分別知は，以前の素朴な日常意識における存在肯定とはまったく思惟のレベルを異にするものである。分節線が取り払われてすべてが「無名」の状態に戻ったあとに，再び分節線が導入されるというときに，分節線は超越的な「外部」からの介入によって引かれるのではない。もろもろの存在者の「復権」は（西田幾多郎の用語を使って言うならば）「無の自己限定」として「自ずから」起こってくる（この「自ず

16 井筒俊彦『意識と本質』（岩波文庫，1991）17頁。

から」ということを重視するところに東洋の思惟のもう一つの特徴がある)。つまり「無名」といっても文字通り「何もない」状態なのではなくて、そこには自己分節化を導くような何らかの動性、能作の主体であるものが同時に能作の対象でもあるような、自己準拠的な循環（西田の言う「自覚的限定」）のダイナミズムが潜んでいるのであって、東洋の賢者たちは日常の経験世界の中にそれを洞見するのである。

このダイナミズムをイメージ化したものがウロボロス（自らの尾を噛む蛇、あるいは互いに他方の尾を噛む二匹の蛇、老荘思想における基本的な宇宙像ともなっているもの）である。ヴァレラはこのイメージに導かれながら、自己準拠性に数学的表現を与えたスペンサー＝ブラウンの算法を生命現象の解明に大胆に適用し（「自己準拠性の算法」1975）、「オートポイエーシス」と呼ばれる生命システムの特徴——生命システムが自己の秩序を「自ずから」形成していくこと——を記述するための強力な武器として用いている（その記述の内容について論ずることは別稿に委ねることにした）。いずれにしてもヴァレラは、東洋の賢者たちがそうであったように、日常の世界での習慣（自然的態度）となっている対象の思惟の自己否定（瞑想による「悟り」）によって非対象の思惟の境位に達しながら、しかしそうした境位に埋没しきってしまうのではなく、再び日常的世界に還帰して、日常的な経験の秩序を深層で支えるものの解明に非対象の思惟の成果を生かしている。ヴァレラにとっては、そうした「脱世界化」と「再世界化」（フッサールの用語）の往還両相の運動過程こそが全体的な知を成立せしめるのである。

〔付記〕

本稿は2008年7月12日に金城学院大学キリスト教文化研究所で開催された「知の統合」研究会における公開講演の原稿に加筆訂正を施して成ったものである。